الحرية وجذور الفكر الجبري في ثقافتنا العربية.

Freedom and the Roots of the Fatalist Thought in the Arab Culture

د . عبد الحكيم كرومي .
(جامعة الحسن الأول كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة - المغرب)

الملخَّص :

تحاول هذه الورقة الحفر عن جذور الأسباب التي حالت دون تبلور نظرية مركبة وشاملة لمسألة الحرية في المجال التداولي العربي، حيث تكرست رؤية مختزلة للحرية كان إطارها المرجعي الوحيد الذي تتحرك فيه هو **حقل الرق والعبودية**، وللبرهنة على ذلك تنطلق من فرضية أن هناك عوامل سياسية أسهمت من جهة على اختزال هذه القضية المعقدة وتبسيطها في دلالات معنية على حساب دلالات أخرى كان من الممكن أن تغني تلك القضية وتجعلها خصبة وثرية، ومن جهة أخرى فقد انتهت تلك العوامل إلى غرس البذور الأولى للفكر الجبري **التسلطي** في نسيج الثقافة العربية، إلى أصبح هذ الفكر في المحصلة هو أحد المقومات والمرتكزات التي تستند عليها الدولة في سياقنا العربي.

الكلمات المفتاحية: الحرية، الجبرية والجبرية الجديدة، الاختيار، الفعل الإنساني.

Abstract

This paper attempts to explore the roots of the causes that prevented the formulation of a complex and comprehensive theory about freedom in the Arab deliberative field. The paper argues that there has been a perpetuated reductionist view of freedom considered to be the opposite of slavery as the sole understanding of this notion. To prove this, this paper departs from the hypothesis that there has been political reasons that contributed, on the one hand, in perpetuating this reductionist view to freedom, and on the other hand in implanting the first roots of the compulsivity thought within the Arabic cultural fabric to the extent that made this thought become one of the foundational pillars that sustain contemporary states in the Arab context.

Key words: Freedom, compulsivity and the new compulsivity thought, the choice, the human deeds.



أولا: اختزال دلالات الحرية في الثقافة العربية.

تعكس المعاجم اللغوية القديمة غنى دلاليا لجذر مادة (ح-ر-ر) التي هي أصل كلمة حرية، ف "حَرَّ النهار يَحِرُّ حَرّاً، والحَرُورُ: حَرُّ الشمس..والحر نقيض العبد.. والحرية من الناس خيارهم"[1] وفي اللسان "الحَر: ضد البرد، والجمع حرور وأحارر"[2] وإضافة إلى المعنى المرتبط **بالحرارة** التي هي نقيض البرودة، نجد معاني أخرى: فحر الدار وسطها، والمرأة الحرة: الكريمة من النساء."[3]

كما أن الراغب الأصفهاني يشير إلى أن الحرية ضربان: "الأول من لم يجر عليه حكم الشيء..والثاني: من لم تتملّكه الصفات الذميمة من الحرص والشّره على المقتنيات الدنيوية.. وحرّرت القوم: أطلقتهم وأعتقتهم عن أسر الحبس، وحر الوجه: ما لم تسترقه الحاجة."[4]

تلك هي أشهر وأهم الدلالات التي تقترن بجذر (ح-ر-ر) في اللسان العربي كما تقدمها القواميس، فهي تارة تشير إلى **الحرارة** (نقيض البرودة) وتارة أخرى تدل على **العتق والكرم**، والحر قد يطلق في بعض الأشعار على **الإنسان صاحب النسب الشريف**، وقد يراد به في مقام آخر الإنسان المتجرد من صفات الشّرَه، والذي لم يغتر بمباهج وزخارف الدنيا.

اقترح بعضهم تصنيف هذه الدلالات المختلفة لجذر (حرر) إلى أربعة أصناف: "الأول **خلقي** كان مشاعا في الجاهلية (الحرة هي الكريمة) والثاني **قانوني** وهو المستعمل في القرآن (تحرير رقبة) الثالث **اجتماعي** (الحر هو المعفي من الضريبة) والرابع **صوفي** وهو حسب الجرجاني الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار. [5]"[6] لكن يبدو أنه هناك معنا خامسا لغويا يضاف إلى المعاني الأربعة السابقة، وهو أن الحرية تقدم ضد العبودية والاسترقاق، وهو معنى تم إسقاطه من التصنيف الرباعي السابق، مع العلم أنه هو المعنى الذي ظل لصيقا بكلمة الحرية وتم تكريسه في المجال التداولي العربي.

ومما له دلالة في هذا المقام أن الشيخ الطاهر بن عاشور يذهب إلى أن دلالة الحرية كما تشكلت في الثقافة العربية لا تخرج عن معنيين، أولهما أنها **تستعمل ضد العبودية، وهي الحالة التي يكون**

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، تحقيق محمد المخزومي وإبراهيم السمرائي، دار الهلال طبعة دون تاريخ، باب الحاء مع الراء 23/3

[2] محمد إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت الطبعة الثالثة 1414م مادة (حرر) 177/4

[3] نفس المصدر 182/4

[4] الراغب الأصفهاني؛ المفردات في غريب القرآن ، دار القلم، الطبعة الأولى 1312هـ ص 225/224 بتصرف

[5] عبد الرحمان حللي، حرية الاعتقاد في القرآن، دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2001م ص 17

[6] انظر عبد العروي؛ مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 2012م ص 16

تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة غير متوقف عن رضا أحد آخر، وهذا هو ما ينتفي في حالة العبودية التي تنتفي معها أصالة التصرف، حيث لا بد من موافقة طرف آخر.

أما المعنى الثاني **فهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض**، على أن "كلا المعنيين للحرية جاء مراد للحرية، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة."[7] وحتى وإن كان ابن عاشور يؤكد أن الشريعة قصدت إلى تحقيق المعنيين معا؛ إلا أنه عند التدقيق نجد أن المعنيين معا يرتبطان بحقل العبودية والاسترقاق.

وأمام ذلك التعدد والغنى الدلالي يتبادر إلى الذهن سؤال هام: لماذا تم اختزال جذر (ح-ر-ر) ليصبح في الثقافة العربية **مرتبطا بحقل العبودية والاسترقاق فقط**؟ لا شك أن هذا الاختزال يُحرج مفهوم الحرية كما هو تقدمه الثقافة العربية، خاصة وأن مقتضيات ولوازم الحرية كما نفهمها اليوم أكثر تشعبا وتعقيدا وتشمل جوانب متعددة ومتشابكة، منها ما هو اجتماعي وسياسي وثقافي وحضاري..إلخ؛ مما يعطي مشروعية وضع السؤال التالي: **ما هي الأسباب التي كانت وراء تكريس هذا المعنى الأحادي والمختزل لكلمة حرية مع إبعاد الأبعاد الأخرى؟**

ثانيا: الحرية والجبر في العصر الأموي.

لقد تبين أن جذر (ح-ر-ر) في اللغة يحيل إلى معاني عديدة ومتضاربة؛ وأن هذه المعاني قد اختزلت لترتبط أكثربحقل العبودية والاسترقاق، ولا شك أن النظر إلى الحرية في إطار مؤسسة العبودية والاسترقاق وحدها فيه كثير من التبسيط والاختزال كما تقدم، **فكل من ليس عبدا يباع ويشترى، ولا يكون له حق التصرف وفقا لما تمليه عليه إرادته فهو حر**، ومن المؤكد أن هذا المعنى لا يشكل جوهر الحرية ولا يشمل جميل جوانبها كما لا يشير إلى مختلف لوازمها التي تتأسس عليها.

وبعد التأكد من تنوع دلالات جذر كلمة "حرية" في القواميس العربية، فإنه لا معنى لاتهام تلك القواميس بأنها لا تسعفنا كثيرا في تجلية مفهوم الحرية في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة وأن المعطيات اللغوية الخالصة لا تكاد تؤدي من دلالة المفهوم إلا النزر اليسير،[8] لا شك أن دلالات الحرية قد تعرضت للإختزال وهذا أمر مرتبط بعوامل أخرى لا علاقة لها بالقواميس، وفيما يأتي من فقرات محاولة لتقديم تفسير لهذه الإشكالية.

قد يكون من المفيد القول إن الجدل حول **مشكلة الحرية** اشتد عندما طرح المعتزلة فكرة أن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله، لا بمعنى الإيجاد من عدم طبعا؛ وإنما بحسبانه المسؤول الرئيس عنها والذي يتحمل عواقبها وحده، لقد رفضوا التوفيق أو حتى التلفيق بين آراء مختلف المدارس

7 الطاهر بن عاشور؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، طبعة 2004م ص 372

8 انظر فهمي جذعان، المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2009م ص 69

السابقة أو المعاصرة لهم خاصة **الجبرية**، ولذلك انحازوا بكل صدق وقوة إلى جانب الدفاع عن حرية الإنسان في خلق أفعاله وفصلوا نهائيا بين الفعل الإنساني والذات الإلهية.

لقد آمن المعتزلة أن **كون الإنسان هو فاعل أفعاله هو أمر حقيقي لا مجازي**، وأن هذه الأفعال تابعة لقصد وإرادة الإنسان الذي وصفوه بأنه "خالق لهذه الأفعال، وذلك لأن معنى الخلق عندهم ليس هو الاختراع والابداع على غير صورة ومثال سابق، ولا الإيجاد من العدم كما فسر البعض هذا المصطلح خاصة الأشاعرة، وإنما الخلق الإنساني عندهم هو الفعل والصنع على أساس من التقدير والتخطيط السابق على التنفيذ."[9]

لم يقتصر أهل التوحيد والعدل عن الحديث عن الفعل الإنساني في علاقته بالذات اللإلهية؛ وإنما تحدثوا كذلك عن **الأدوات التي من شأنها أن تجعل الإنسان مؤهلا لأن يكون حرا وفاعلا**، وأهم تلك الأدوات **مشيئة الإنسان** أو **إرادته الداخلية المتوجهة قصدا إلى الفعل**، بل إن الإنسان في نظر المعتزلة قد **يريد ما لا يريده الله عزوجل**.

على أن أهل الاعتزال يميزون بين نوعين من الإرادة الإلهية، الأول هو **الإرادة الحتمية** التي لا سبيل للإنسان للاعتراض عليها، مثل خلق السماوات والأراض والجبال وغيرها، أما الثانية فهي الإرادة التي معها **تمكين للإنسان من الفعل والعمل**، مثل طاعة الله وبر الوالدين، فهذه الأمور وأضرابها من الممكن أن يقع للإنسان فيها إرادة ولو خالفت إرادة الله عز وجل.

أما الأداة الثانية فهي الاستطاعة وهي "القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل، فهي لا تكون إلا مقارنةً للفعل."[10] وعندهم أن الله عز وجل قد مكن الإنسان من هذه القدرة أو الاستطاعة التي تسبق الفعل ولولاها لما أمكن الإنسان من الإرادة والاختيار.

واضح أن المدرسة الإعتزالية لم تتوقف عند حدود ما تقدمه اللغة فيما يخص حرية الفعل الإنساني، لقد بلغ بها احتفالها بحرية الإنسان إلى أن دافعت عنها بمنطق جدلي فلسفي قوي الإحكام، واستندت في ذلك إلى تأويل المأثور من النقل وإعمال العقل، كما ألحت على أن **الإرداة** تعني انعدام الموانع خارجية كانت أو داخلية، وهي مستندة إلى العقل لا إلى الشهوات والميولات الانفعالية، وقد ذهب أهل الاعتزال أنه من "العدل" ألا يحاسب الله عز وجل أحدا إلا على ما جنت يده بحريته وإرادته هو، **لذلك يمكن القول إن تصور المعتزلة لحرية الفعل يقوم على توظيف عدة معرفية محكمة ودالة في نفس الوقت هي: العقل والإرادة الحرة مع المقدرة والاستطاعة.**

لقد تحدى أهل الاعتزال أيديولوجية **الجبر** الرسمية للدولة الأموية، والتي رأوا فيها تناقضا غير معقول؛ فإن صحت فكرة الجبر؛ فإن دعوة الكفار إلى الإيمان تصبح بلا معنى ما دام أن الله تعالى قد أجبرهم على الكفر، وبما أن الله تعالى هو خالق الأفعال ومقدرها فإن الأفعال **التي يأتي بها الحاكم أوولي الأمر هي أفعال من الله تعالى لأنه قد أجبر عبده عليها ولا سبيل إذا للإعتراض عليها**.

---

[9] محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، الطبعة الثانية 1988م ص 81

[10] علي الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1973م ص19

يترتب على التحليل الاعتزالي تحرير الإنسان كفرد وإخراجه من التصور الجبري الصارم والمتشائم الذي يجعل إرادة الإنسان محكومة قبلا، لأجل ذلك عملوا **على إحداث مشيئة إنسانية إلى جانب المشيئة الإلهية** التي هي طبعا مهيمنة، ولكن يبقى هناك مجالا للحرية والاختيار الإنساني، أو بتعبيرهم مجال للإختراع وعدم التوقف عند ما هو معطى وموجود أو الاستسلام للقضاء والقدر، إذا فمنذ هذه اللحظة الاعتزالية صار بإمكان الإنسان الإقبال أو عدم الإقبل عن الفعل **لأنه حر**.

ضدا في عقيدة الجبر إذا؛ عمد المعتزلة إلى ترسيخ فكرة الحرية الإنسانية بدلا منها، تلك العقيدة التي عبر عنها الجهم ابن صفوان أبلغ تعبير بقوله: "إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله؛ لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات"[11]

يعبر هذا الكلام الخطير عن **عقيدة الجبر** الخالصة بطريقة واضحة لا لبس فيها، فالإنسان مثله مثل الحيوان والجماد خاضع لواقعه ومقهور به، وما عليه إلا أن يستسلم له، **ولا يستبعد أن يكون لهذه الفكرة خلفيات سياسية مرتبطة بتبرير الحكم الأموي مع حمل الجمهور على التعامل معه كأنه قدر مقدّر وعدم التطلع إلى محاولة التفكير في تغييره**، وهذا وفقا للتصور الإعتزالي لا يزيد عن كونه تواطئا وتبريرا للتسلط والاستبداد السياسي، من هنا تتجلى واقعية المعتزلة الذين كانوا يفكرون من داخل هموم ومشاكل الإنسان الاجتماعية والسياسية لا من فوقها أو خارجها.

من جهة أخرى حاول الأشاعرة التوسط بين الجبرية التي ألغت الحرية الإنسانية وبين المعتزلة الذين وضعوا الإنسان أمام حرية اختراع وصناعة أفعاله التي فصلوها عن الإرداة الإلهية، فالأفعال عندهم من خلق الله تعالى أما الكسب فهو من العبد، يقول أبو حامد الغزالي: "القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد."[12] أما القدرتين فهما قدرة الخالق عز وجل في خلق الأفعال وقدرة الإنسان في الكسب والتصرف، فالإنسان إذا توجهت قدرته إلى فعل ما، خلق الله قدرة في العبد تمكنه من اجتراح هذا الفعل أو ذاك، وعند القيام بالفعل يسمى عندئذ كسبا للعبد.

أراد الأشاعرة إثبات أن الله عز وجل هو خالق كل شيء ولا أحد يزاحمه في الخلق، ومن جهة ثانية أرادوا التأكيد على الحرية الإنسانية والقدرة على العمل، ونظريتهم في "الكسب" **هي توسط بين الإختيار الحر المطلق للعبد وبين الجبر الذي يشل حرية الإنسان**، لكن بغض النظر عن التفصيلات والاختلافات بينهم وبين المعتزلة فإن الأمر لا يعدو أن يكون خلافا شكليا ولفظيا ليس إلا، فأفعال الإنسان التي يقوم بها بكل حرية ومن صميم إرداته تقع تحت علم الله تعالى وإرادته.

---

11 الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، طبعة دون تاريخ 87/1

12 أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العملية الطبعة الأولى 2004م ص 55

الحاصل إذا أن إشكالية الحرية المرتبطة بالفعل الإنساني كما تم تناولها من طرف المعتزلة والجهمية والقدرية السابقين عليهم كانت متورطة بالظروف السياسة إبان الحكم الأموي؛ فالمعتزلة كانوا يكافحون من أجل تحرير الإنسان والمجتمع من التسلط والقهر أيا كان مصدره، أما غيرهم وخاصة الجهمية فقد كانت نظرتهم تبريرا ودعما للحكم الأموي المستبد. فالحرية كما تم الترويج لها إبان الحكم الأموي والتي ترسخت من بعد هي الحرية القانونية اللغوية فقط، وهي **ألا يكون الفرد المسلم عبدا مملوكا**، أما الجوانب الأخرى المرتبطة بالحرية فقد ظلت مغيبة تماما، خاصة الحرية السياسية والثقافية وربما حتى الحضارية.

ثالثا: عصر النهضة والروح الاعتزالية.

لاحظ روزنتال بحق أن "تعريف الحرية لا يثير أية مشكلات **عندما توجد مؤسسة العبودية كمؤسسة**؛ الحرية في هذه الحالة هي كون الإنسان حرا في مقابل أن يكون عبدا، ولقد كان فهم الحرية بهذا المعنى واضحا تماما ومقبولا بشكل عام، واحتاج الأمر إلى جهود عقلية كبيرة للإبتعاد عنه ولإعطاء الحرية مفهوما جديدا يوسع من المفهوم القديم لها."[13]

إن هذه الجهود العقلية الكبيرة لم تكن وليدة الصدفة، وإنما ارتبطت بظروف الاحتكاك بالحضارة الغربية القوية، هذا الاحتكاك الذي كان من نتائجه خلخلة البنى الثقافة المترسّبة من أجل اكتشاف سبل النهوض والتقدم واستعادة الريادة الحضارية والانعتاق من التبعية والتخلف، وفي إطار هذا المخاض بدأت تتشكل نظرة جديدة للحرية تزاحم النظرة التقليدية المرتبطة بالعبودية والرق، وأصبح الحديث عن أبعاد جديدة لها من قبيل خروج المرأة إلى العمل وتعليمها، وتأسيس الأحزاب والنقابات، وحرية التعبير عن الرأي.. **هذه الابعاد وغيرها جديدة كل الجدة عن الحقل الثقافي العربي الذي بدأ يكتشفها ويهمنا الآن الاقتراب أكثر من بدايات هذا الاكتشاف.**

تشير بعض الأبحاث أن رفاعة الطهطاوي من أوائل من أدخل تلك الأبعاد الجديدة لمفهوم الحرية، ولعل هذا يتضح في المعنى الجديد الذي أعطاه للحرية والذي يتجلى في كونه ابتعد بها عن نطاق حقل العبودية والرق، فهو يعتبرها: **رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح**، وقد أدخل فيها **حرية التنقل من دون مضايقة والتصرف وفقا للإرادة وبدون مانع إلا مانع من الشرع أو السياسة، وعدم إجبار أحد على مغادرة بلده بالقوة، وأكثر من ذلك فقد توسع في الحرية واعتبر أن لها أقسام ستة: طبيعية وسياسية، دينية ومدنية وسلوكية.**"[14] واضح أن هذه المقاربة كانت **ثورية** بالنظر إلى سياقها الثقافي والمعاني الحديثة التي ألثقتها بالحرية، ورغم أنها لك تكن كاملة إلا أنها نظرت إلى الحرية نظرة مركبة قطعت مع التبسيط والاختزال التاريخي الذي اتسمت به.

[13] فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى 1978 ص 15

[14] رفاعة الطهطاوي الأعمال الكاملة ص 505 بتصرف

إن إيمان الطهطاوي بالحرية يظهر في العديد من الأفكار العميقة التي تركها، فمثلا نجد إيمانه العميق بمكانة المرأة في المجتمع وأهليتها لتطوير ذاتها والإسهام في تنمية مجتمعها بما تتوفر عليه من مؤهلات نفسية وعقلية، وهذا يعكس فيه "بعدا إنسانيا وحضاريا راقيا كإنسان ينظر إلى المرأة نظرة حضارية سامية ويتحدث عن حقوقها في التعليم والعمل والمشاركة ويلتمس جوانب نفسية وإنسانية في شخصيتها كالرقة والعطف والحب مؤكدا أنها مميزات وليس عوامل ضعف كما يظن الكثيرون."[15]

لقد وضع الطهطاوي البذرة الأولى لفكرة الحرية في الثقافة الإسلامية من منظور اكثر تعقيدا وشمولية مما سبق، إذ أصبحت "لازمة أساسية لبناء مجتمع حديث، وذلك على اعتبار أن التمدن حسب تعبيره يبنى على ركيزتين أساسيتين هما: العدل والحرية"[16] وإن من أهم مسلمات الحرية هي مساواة جميع المواطنين في الحقوق والواجبات كل حسب قدرته ومؤهلاته، وهذه المساواة هي دعامة لترسيخ الحرية في المجتمع، ولا شط أن هذا الفهم الجديد فيه ثورة على التقليد الأموي الاستبدادي.

حمل لواء تطوير أفكار الطهطاوي العديد من الرجال والمفكرين من بعده منهم الشيخ المرصفي وعبد المتعال الصعيدي ومحمد عبده الذي جسد فكرة الحرية باجتهاداته وتسامحه وفتاواه التجديدية، لقد كان هذا التحول في تناول "الحرية" على الطريقة الاعتزالية وليد عوامل كثيرة منها الهزائم المتتالية للعرب والمسلمين أمام الغرب بصورة أقنعت الجميع أن السبيل الوحيد لاستعادة المبادرة الحضارية هو إعادة النظر فيما هم عليه علما وسياسية واقتصادا واجتماعا.

هذا علاوة على تأثر رواد النهضة بحالة الإصلاحات الواسعة التي أقدمت عليها الدولة العثمانية ابتداء من سنة 1826م، كما ساهمت تجربة محمد علي في مصر من حيث اهتمامها بالتعليم والتحديث الاقتصادي والعسكري، هذا إضافة ما أحدثته سياسة البعثات إلى الخارج من انفتاح جيل على الغرب وتأثره بأفكاره."[17]

كل هذه العوامل أدت إلى إخراج مفهوم الحرية من شرنقة دلالاته التاريخية المرتبطة بالرق والعبودية وربطه بآفاق سياسية واجتماعية جديدة **كان من ثمارها الدعوة إلى التخلص من الاستبداد والمناداة بالديمقراطية** على المستوى السياسي وكذلك السعي نحو تعليم المرأة والمطالبة بحريتها على المستوى الاجتماعي وعلى المستوى الديني الدعوة إلى التخفيف من وطأة التقاليد والخرفات التي كبلت الإنسان العربي المسلم، ولعل هذه هي مجمل المطالب التي ترجمها رواد النهضة والإصلاح ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

---

15 أحمد عرفات القاضي، قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث، وردت في كتاب فلسفة الحرية، مجموعة من المؤلفين ص 87

16 نفس المصدر ص 93

17 انظر محمد جبرون، نازلة الحرية في الفقه الإصلاحي العربي وحكمها دراسة في العوائق الأصولية للتحرر مركز نهوض ص 11 وما بعدها.

الجبرية الجديدة و آفاق الحرية.

إن الجدل الكلامي الدائر حول الجبر والاختيار في علاقته بالحرية الإنسانية كان ينطوي على **بعد سياسي خفي** كما سبقت الإشارة، وقد كانت الغلبة كما هو معلوم لصالح **الموقف الجبري** الذي حاربه المعتزلة في صدر الإسلام، وهو الموقف الذي تبين أنه متواطئ مع الاستبداد الأموي لصالح ترسيخ فكرة الرضا بالقضاء والقدر في النفوس.

كانت الجبرية الكلامية متمحورة حول إشكالية: **هل الإنسان مسير أم مخير**؟ ثم استحالت مع الوقت إلى جبرية سياسية "وضعت الأساس العملي لمسألة الطاعة المطلقة عبر تشويه مفهوم الصبر وتحويله إلى نوع من الإرجاء السياسي، وقد ترتب على عقيدة الجبر في مظهرها الأموي تغييب الشورى والدفع إلى الرضا والقبول بالواقع السياسي أيا كان وتوسيع مفهوم الطاعة السياسية واعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضربا من الخروج."[18]

لم يكن الدين هو السبب وراء هذه الوضعية؛ وإنما كانت السياسية المستندة إلى تبريرات دينية خاطئة هي التي رسخت الفكر الجبري بالقوة في نسيج الثقافة العربية ضدا في منطق "لاكراه في الدين"، و"لكم دينكم ولي دين" الذي يبشر الإنسان بالحرية والتحرر والانعتاق من كل قهر، ويضع الإنسان أمام مسؤوليته في تشكيل وصناعة مصيره وحده، ولذلك فكل "المحاولات التي سعت إلى تغييب معنى الحرية في الإسلام، وإلى تغييب الكثير من دلالاتها ومراميها في كل مجال، لا تخرج في كثير منها عن محاولات تسعى إلى **التقليل من شأن الدين الإسلامي**، وربطه بالتّخلف والتبعية وعدم القدرة على مواكبة الزمن الحديث"[19]

لم تختف الجبرية الأموية القديمة، ولكنها استمرت وانتعشت في نسيج الثقافة العربية بأشكال مختلفة كلها ترمي إلى تقييد الحرية إما باسم الدين أو باسم السياسة، من أجل ترسيخ عقلية الطاعة وتبرير الوضع القائم والانحياز لصالح الدفاع عن الاستبداد، ووضع الناس أمام الحقيقة الواحدة الصلبة التي لا ينبغي "الخروج" عليها.

وكما اختفى الموقف الاعتزالي وتواري، انكمش كذلك مع الوقت وبفعل الاستبداد التجديد النهضوي الذي أعاد اكتشاف الموقف الاعتزالي العقلاني، وصرنا الآن مرة أخرى في ظل تنويعات مختلفة للجبرية الأموية الأصلية، وهذه الجبريات بشتى تلويناتها تستعيد مقولة **الإنسان المسيّر الفاقد للمبادرة ولروح الإبداع**، ولعل من أسوء تمظهراتها شيوع ثقافة إلقاء اللوم على "الآخر" والتنصل من تحمل مسؤولية وعواقب ما يجري حوله.

إن الحرية ترتبط **بالإنسان العاقل** وليس بغيره من الموجودات الأخرى، **هذا هو الدرس الإعتزالي الأول**؛ لذلك نحن متحمسون "ومتعاطفون معها ونعتبرها أمرا جوهريا للبشرية؛ لأن العقل والحرية

---

18 هاني عبادي محمد المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي: النص والاجتهاد والممارسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى 2014م ص 278

19 حورية يونس الخطيب، الإنسان ومفهوم الحرية، دار الملتقى، الطبعة الأولى 1993م ص 10

متداخلان ومتشابكان بحيث يتعذر فصلهما، وغياب أحدهما يضعف وجود الثاني، فالحرية تنتمي إلى الإنسان العاقل"[20] والإنسان يحتاج إلى الإيمان بأنه حر قادر على الاختيار ومتحكم في إرداته وتوجيهها بالشكل الذي يريده هو بعيدا عن أية مراقبة خارج القانون العادل وهذا هو الشرط ضروري للإبادع والابتكار.

الحرية كما نفهمها اليوم وكما يجب أن تكون هي مقدرة الإنسان على اختيار الأفعال والتعبير عن الآراء وفق مشيئته الخاصة دون تدخل خارجي قسري، وهي تتأسس على عنصر **الإرادة الواعية والقصد إلى الفعل الحر** في إطار ما يسمح به القانون وعدم الاعتداء على حقوق الآخرين، وهي تغيب عندما يتم التلاعب بإرادة الإنسان والتحكم فيه وفرض عليه "**ما يريد وما يختار**" بل والتدخل في رغباته وآماله واقتحام حرماته وخصوصياته والتجسس عليه بكل الطرق والأساليب التي تجعل من **الحرية والقدرة على الإختيار** شعارا فارغا لا معنى له، ولذلك فـ "الحرية الوحيدة التي تستحق الاسم هي تلك القائلة بسعينا وراء مصلحتنا بطريقتنا الخاصة، طالما كنا لا نحاول أن نحرم الآخرين من حقوقهم أو نعرقل جهودهم في الحصول عليها."[21]

الحاصل إذا؛ إنه وجب القطع مع نمط التفكير الذي جعل من الحرية إشكالية بسيطة على طول تاريخنا، بحيث لم يتم النظر إليها بطريقة مركبة تستوعب جل القضايا التي من دونها تظل شعارا بلا معنى؛ مثل قضية المواطنة والعدالة الاجتماعية والإقتصاد والتنمية والنهضة...إلخ فيلست **هي ألا تكون عبدا**، لقد وسّع عصر النهضة هذا الفهم الساذج وخرج بها من شرنقة الفكر الجبري الذي رسخه التسلط الاموي، والرهان الحقيقي هو الدفع بالحرية لمعانقة آفاقا جديدة.

أهم المصادر والمراجع المعتمدة:

- الحرية، زيجمونت باومان، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة الفكر الجديد، طبعة دون تاريخ،
- طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم، مكتبة الشروق الطبعة الثانية 2006م
- جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، جمع الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة 2015/1م
- عبد العروي؛ مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 2012م
- الطاهر بن عاشور؛ مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، طبعة 2004م

20 العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام، ص 153

21 عن الحرية، جون اسيورات ميل، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، ص 19

- الطاهر بن عاشور؛ أصول إصلاح النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
- عن الحرية، جون اسيورات ميل، ترجمة هيثم كامل الزبيدي، طبعة دون تاريخ.
- العقل والحرية والديمقراطية في الإسلام، عبد الكريم سروش، العبيكان الطبعة الأولى 2007م
- هاني عبادي محمد المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي: النص والاجتهاد والممارسة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى 2014م
- معجم العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق محمد المخزومي وإبراهيم السمرائي، دار الهلال طبعة دون تاريخ
- محمد إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت الطبعة الثالثة 1414م
- الراغب الأصفهاني؛ المفردات في غريب القرآن ، دار القلم، الطبعة الأولى 1312هـ
- فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى 1978
- حورية يونس الخطيب، الإنسان ومفهوم الحرية، دار الملتقى، الطبعة الأولى 1993م
- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، الطبعة الثانية 1988م
- الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، طبعة دون تاريخ
- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العملية الطبعة الأولى 2004م
- رفاعة الطهطاوي الأعمال الكاملة
- الطاهر الميساوي، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى 2015م
- علال الفاسي، النقد الذاتي، المطبعة العالمية، الطبعة الأولى دون تاريخ.
- رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1990م
- عبد الرحمان حللي، حرية الاعتقاد في القرآن، دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2001م
- فهمي جذعان، المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2009م